



NO HAY FE CRISTIANA SIN LIBERTAD

José María Castillo

Tomado de: **Iglesia Viva** 114 (1984) 487-504

Las relaciones entre la fe cristiana y la libertad han sido, con bastante frecuencia, unas relaciones problemáticas, incluso conflictivas. Porque no cabe duda de que, para mucha gente, el hecho de ser creyente aparece como algo que recorta su propia libertad o incluso que la mutila de una manera muy substancial. De ahí el rechazo que muchas personas sienten ante la fe.

Esto supuesto, se plantea una cuestión elemental: ¿a qué se debe esta conflictividad entre la fe cristiana y la libertad?, ¿se debe a que, en realidad, se trata de dos conceptos dialécticos, que inevitablemente entran en conflicto el uno con el otro?, ¿o se debe, más bien, a una mala inteligencia de la fe, por una parte, como de la libertad, por otra?

Para responder a estas preguntas, voy a empezar por hacer algunas aclaraciones, tanto sobre el concepto de la fe cristiana como sobre el concepto de la libertad.

Precisiones al concepto de fe

Ante todo, algo fundamental: cuando aquí hablo de la fe cristiana, no me refiero al hecho sociológico de la religión establecida en los países de occidente. Y no me refiero a ese hecho por una razón elemental: si entendemos la fe como equivalente a la religión establecida en los países occidentales, entonces resulta manifiesto el conflicto que

ha existido y sigue existiendo entre la fe y la libertad. Y conste que, al decir esto, no me refiero sólo a hechos tan evidentes como las cazas de brujas, las matanzas de herejes, las torturas de la Inquisición, los anatemas y las excomuniones de siempre. Por supuesto me refiero a todo eso. Pero, además de eso, me refiero a algo más sutil y más profundo. En el discurso de la institución religiosa occidental, la libertad no ha sido presentada como algo esencial en la vida cristiana, sino más bien todo lo contrario: Como bien sabemos, la predicación que normalmente se ha hecho en las iglesias ha presentado a la libertad como el origen del mal en el mundo, ya que, según se ha dicho, el pecado vino al mundo porque el hombre fue libre para optar por Dios o contra Dios. De ahí que la libertad ha sido vista principalmente como fuente del mal; es más, como el origen de todo mal. De donde se ha sacado la conclusión: lo mejor que podemos hacer con la libertad es recortarla y limitarla, para que no siga produciendo estragos en la humanidad. Por consiguiente, en la religión y en la cultura occidental la libertad se ha considerado como un peligro que debe ser vigilado, controlado y, en la medida de lo posible, sometido y domesticado (1).

Según este planteamiento, la fe y la libertad aparecen como dos magnitudes concurrentes, inevitablemente enfrentadas la una a la otra, contrapuestas, muchas veces, de manera brutal en los acontecimientos concretos de la vida y de la práctica religiosa. De ahí el miedo a la libertad, tan característico en la religión occidental. Un miedo que ha estado bien organizado, documentado con doctrinas del más alto valor trascendente, codificado en leyes que, por ser sagradas, se han considerado absolutamente intocables, sancionado con castigos de este mundo y del otro. El miedo a la libertad ha sido uno de los pilares de nuestra cultura, soporte decisivo de nuestras instituciones, fundamento de la convivencia humana tal como de hecho ha sido organizada (2).

Pero aquí se plantea una cuestión que resulta decisiva en todo este asunto. En realidad, ¿a qué se debe esta confrontación, casi constante, entre la fe y la libertad?; ¿se debe a la naturaleza misma de la fe?, ¿o se debe, más bien, a las características de la religión de occidente tal como de hecho

ha sido organizada?

Por lo que he dicho hace un momento se comprende perfectamente cuál es mi tesis en este punto concreto: yo estoy convencido de que no existe enfrentamiento alguno entre la fe y la libertad. Es más, estoy persuadido de que no hay fe cristiana sin libertad. Por consiguiente, el enfrentamiento al que he hecho referencia es el enfrentamiento entre la religión de occidente y la libertad. O, dicho de otra manera, es el enfrentamiento entre la deformación de la fe tal como se da en la religión establecida, y la deformación de la libertad tal como ésta se da con demasiada frecuencia. De ahí la necesidad de precisar, al menos de manera elemental, en qué consiste la fe cristiana.

En este sentido debo decir, ante todo, que la fe cristiana no consiste en una serie de prácticas de sometimiento: sometimiento de la inteligencia a lo que no se entiende, y sometimiento de la voluntad a lo que la contraría. Cuando la fe se entiende de esta manera se la deforma radicalmente. Por eso debo decir que la fe cristiana es, en su sentido bíblico y teológico, la respuesta que el hombre da a Dios, que se revela en Jesucristo. De ahí que la fe consiste esencialmente en un encuentro personal, el encuentro del hombre con Dios, que supone y lleva consigo la adhesión incondicional del creyente a Jesús, el Mesías, y su mensaje (3). Ahora bien, todo encuentro personal no es fuente de sometimiento, sino de liberación. Porque el amor es esencialmente liberador. Por lo tanto, si la fe se traduce y expresa en el amor, se tiene que traducir y expresar igualmente en libertad y liberación.

Pero no precipitemos las conclusiones. Antes de eso es necesario decir algo sobre el concepto de libertad.

Precisiones al concepto de libertad

¿En qué sentido utilizamos aquí la palabra libertad? Hago esta pregunta porque, como es bien sabido, la palabra libertad nos remite a contenidos muy distintos, a veces contradictorios. Así, se dice que un hombre es libre cuando hace lo que quiere, lo que le da la gana. Pero también se habla de libertad cuando uno hace lo que tiene que hacer y lo hace libremente.

Es claro que en esos dos casos la palabra libertad se refiere a cosas muy distintas. Por eso pregunto, ¿en qué sentido utilizamos aquí la palabra libertad?

Ante todo, hay un significado de la libertad que es obvio y que está en la mente de todos: es libre el que hace lo que quiere. Esto por lo menos es lo que la gente suele pensar cuando habla de libertad. En este sentido la libertad está necesariamente vinculada con la vida, sobre todo con la vida mejor. Como ha dicho muy bien **Max Horkheimer**, libertad significa que uno ya no sea torturado y asesinado impunemente, que, como en la antigüedad, no pueda ser atado a otros esclavos para trabajar, hasta morir, en las minas, o, como a principios de la Edad Moderna, ser arrojado de la mísera choza en que la gente dormía, verse obligado a mendigar y luego ser ahorcado por el delito de la mendicidad. Libertad, en la época en que las cosas iban ya mejor, significaba la abolición del trabajo de los niños, un salario que permitiera elegir entre diversos alimentos, ayuda en la enfermedad y en la vejez. El objetivo que se perseguía en todo esto, era y es la libertad que quiere conseguir la lucha de los individuos, de las clases sociales y también de las naciones (4).

Pero es evidente que ese concepto de libertad no basta. Y no basta porque la sola libertad de obrar entraña una dificultad muy grave. Esa dificultad consiste en que cuando uno dice que hace lo que quiere, lo que le da la gana, a lo mejor lo que en realidad ocurre es que quien dice eso es un auténtico esclavo. Por poner un ejemplo muy simple, baste pensar que cuando el borracho se mete en la taberna y bebe hasta perder su sano juicio es muy posible que él diga que hace lo que quiere y que es libre, pero la pura verdad es que se trata de un esclavo, un esclavo del vino. Y lo mismo se puede decir del drogadicto o, más simplemente, del moderno esclavo de la sociedad de consumo, el individuo que compra y consume los cincuenta mil cacharros y potingues que cada día la publicidad le mete en la cabeza. Esto quiere decir, en general, que la libertad positiva no aumenta necesariamente en la misma medida que desaparece la falta de libertad. Además, la historia de la libertad de pensamiento enseña que lo que determina el grado de libertad no es sola-

mente las posibilidades objetivas que resultan de la eliminación de restricciones, sino la libertad subjetiva, la disposición interna del que hace uso de ella (5).

Todo esto, en definitiva, es la consecuencia de considerar a la libertad como la mera capacidad de hacer el hombre lo que quiere. Pero afortunadamente no es ésta la única manera de entender la libertad. En este sentido hay que decir que existen dos formas fundamentales de comprender la libertad: la libertad *de* y la libertad *para*. La libertad *de* es la que acabo de describir, que consiste esencialmente en la ausencia de coacción externa al hombre y, por eso, en la capacidad de hacer lo que quiere. La libertad *para* es la libertad interior, es decir, la ausencia de ataduras y vinculaciones dentro de la misma persona, de tal manera que la persona en cuestión no está atada a nada ni a nadie. Por eso esta forma de libertad consiste esencialmente en la disponibilidad.

De esta forma de libertad hay que decir que es la condición indispensable de la realización del hombre. Porque lo propio y lo característico de la persona es ser portador y sustentador de actos libres. De ahí que cuanto más libre es alguien para los otros, y especialmente para el gran Otro (Dios), más se convierte en persona (6). Esto quiere decir que el hombre se realiza en la libertad. Porque el hombre se realiza en la medida en que es él mismo, no lo que de él hacen las instituciones, los poderes, los sistemas y los intereses de este mundo. La experiencia nos enseña que normalmente pensamos como nos hacen pensar los poderes y las instituciones de este mundo, hablamos como nos hacen hablar, actuamos de acuerdo a lo que interesa a esos poderes e instituciones. En definitiva, somos el resultado del sistema, no el resultado de nosotros mismos. Y todo eso lo hacen sin contar con nosotros y a costa de nuestros intereses más profundos. Por eso he dicho que la libertad *para* es la condición indispensable de la realización del hombre. Pero con tal que no nos engañemos: la libertad *para* o libertad interior exige la libertad *de* o libertad externa. En este sentido se puede decir que, por supuesto, un hombre puede ser perfectamente libre, con libertad interior, en un campo de concentración. Pero es evidente que tenemos que luchar con todas nuestras fuerzas para que en el mundo no haya campos de concentración, es decir, para que exista no sólo la libertad interior,

sino, además, y antes que eso, la libertad externa.

Por consiguiente, cuando aquí hablamos de libertad nos estamos refiriendo a las dos formas fundamentales que acabo de indicar: la libertad *de* y la libertad *para*. Y digo de esas dos formas de libertad que son consubstanciales a la fe cristiana. Es decir, afirmo no sólo que entre la fe y la libertad no existe contradicción alguna, sino, sobre todo, que la libertad es una exigencia ineludible de la fe y, por consiguiente, una tarea permanente para todo creyente.

La fe y la libertad

Llegamos al punto central de esta potencia. Y pregunto: ¿cómo plantea el Nuevo Testamento el problema de la libertad? Como es bien sabido, el Nuevo Testamento establece una contraposición tajante entre la fe y la ley religiosa (7). De tal manera que esta contraposición representa un cambio radical en los planteamientos de la religiosidad judía tradicional. Para los judíos del tiempo de Jesús, la ley religiosa era la mediación necesaria entre el hombre y Dios. Pues bien, frente a ese planteamiento el Nuevo Testamento afirma que la única mediación entre Dios y el hombre es el amor, concretamente el amor al prójimo.

Esto no quiere decir que los cristianos sean gente sin principios, sin ley de ninguna clase. Lo que ocurre es que la única ley de los cristianos es la ley del Espíritu (Rom.8,2), la ley del Mesías (Gal. 6,2). Pero ¿en qué consiste esta ley? San Pablo responde a esta pregunta en la carta a los gálatas: "Arrimad todos el hombro a las cargas de los otros, que con eso cumpliréis la ley del Mesías" (Gal.6,2). La cosa está muy clara: para San Pablo la ley del Mesías se resume y se condensa en el amor a los demás. Porque, como dice en otro pasaje de la misma carta, "que el amor os tenga al servicio de los demás, porque la ley entera queda cumplida con un solo mandamiento, el de amarás a tu prójimo como a ti mismo" (Gal. 5,13-14). Por eso, en la idea de Pablo, está muy claro que quien cumple esta "ley del Mesías" no entenderá la libertad de mala manera ni se dejará llevar de los bajos instintos (Gal. 5,13). Es más, el que cumple esta "ley del Mesías", con eso nada más cumple la ley entera, como afirma en la carta a los romanos: "A nadie le quedéis

debiendo nada fuera del amor mutuo, pues el que ama al otro tiene cumplida toda la ley. De hecho, el no cometerás adulterio, no matarás, no robarás y cualquier otro mandamiento que haya se resume en esta frase: amarás a tu prójimo como a ti mismo. El amor no causa daño al prójimo y, por tanto, el cumplimiento de la ley es el amor" (Rom. 13,8-10).

Por consiguiente, en la teología del Nuevo Testamento nos encontramos con esta afirmación sorprendente: la única ley de los cristianos es el amor. Ahora bien, donde hay amor hay libertad. Por eso se comprende la valoración tan negativa que el mismo Pablo hace de la ley, en cuanto dinamismo opuesto a la libertad del hombre. Así, en la carta a los romanos se establece una contraposición según la cual resulta que la ley y la gracia de Dios son dos realidades contrapuestas. Y son dos realidades contrapuestas porque la ley es característica de la situación del hombre en pecado, mientras que, por el contrario, la gracia es la marca distintiva del régimen que se instaura con Cristo. En este sentido se han de entender aquellas palabras: "el pecado no tendrá dominio sobre vosotros, porque ya no estáis en régimen de ley, sino en régimen de gracia" (Rom. 6,14). De ahí el papel tan sombrío que desempeña la ley: "la función de la ley es dar conciencia del pecado" (Rom. 3,20); "la ley se metió por medio para que proliferase el delito" (Rom. 5,20). Pero hay más, porque Pablo llega a decir que "las pasiones pecaminosas que atiza la ley activan en nuestro cuerpo una fecundidad de muerte" (Rom. 7,5). Incluso se puede decir que hay una estrecha conexión entre "ley" y "maldición": "los que se apoyan en la observancia de la ley llevan encima una maldición" (Gal. 3,10). Esta visión tan negativa de lo que representa la ley alcanza una densidad particular en la frase lapidaria del mismo Pablo: "la fuerza del pecado es la ley" (1 Cor. 15,56).

Pero la cosa no para ahí. Porque, según el mismo Pablo, no sólo se puede establecer una contraposición profunda entre la gracia y la ley, sino, además, entre la fe en Jesucristo y esa misma ley (Rom. 3,21-22; 9,31-33; Fil. 3,9). Lo que lleva a Pablo a decir que desde el momento en que vino el régimen de la fe, la ley fue suprimida como instancia que domina y tiene sometido al hombre (Gal. 3,23-26), porque

la libertad y la esclavitud son situaciones incompatibles entre sí (Gal. 5,1). Es más, Pablo llega a afirmar literalmente que quienes se dejan llevar por el Espíritu no están sometidos a la ley (Gal. 5,18). Por eso el verdadero creyente es una persona muerta para la ley (Gal. 2,19). Porque, como dice el mismo Pablo, Jesús el Mesías es el término de la ley (Rom. 10,4), de tal manera que existe un paralelismo exacto entre "morir al pecado" (Rom. 6,2-7) y "morir a la ley" (Rom. 7,4; Gal. 2,19).

En definitiva, ¿qué nos viene a decir todo esto? Como bien sabe todo el mundo, la libertad se controla mediante el poder. Y el poder ejerce su control mediante la ley. Ahora bien, según la teología del Nuevo Testamento, el único camino que lleva a Dios es la fe (Rom. 3,28-30; 4,13-24; 5,1; Ef. 2,8). De tal manera que la fe y la ley son caminos incompatibles, porque se excluyen mutuamente (Rom. 3,21-22; 9,31-33; Fil. 3,9), o sea: donde hay fe no puede haber ley, porque existe una incompatibilidad radical entre ambas (Gal. 3,23-26), lo mismo que son incompatibles la libertad y la esclavitud (Gal. 5,1). Por consiguiente, se puede concluir, con toda seguridad, que no hay fe cristiana sin libertad. Porque "donde hay Espíritu del Señor, hay libertad" (2 Cor. 3,17).

La praxis de San Pablo

Pero con lo dicho no hemos explicado todo lo que hay que explicar sobre este asunto. Porque en la teología de Pablo hay que distinguir lo que es su *teoría* sobre el cristianismo, por una parte, y lo que es su *praxis*, por otra. En la teoría él defiende y afirma la libertad de la manera más radical, como acabamos de ver. Sin embargo, en la praxis, que él admite, hay planteamientos que no concuerdan con su propia teoría. Creo que esos planteamientos son fundamentalmente tres.

En primer lugar, Pablo acepta la "casa" como estructura básica para la comunidad: bautiza "casas" enteras y reconoce la "casa" como espacio básico para la comunidad de fe (Hech. 16,14-15, 33-34; 1 Cor. 1,16; Rom. 16,11; cf. Rom. 16,5; 1 Cor. 16,19; Col. 4,15; Filem. 2). Ahora bien, la "casa" era en aquel tiempo la estructura básica de la sociedad y del Imperio (8). Pero, sobre todo, hay en todo esto algo que es lo que

resulta más chocante: en la "casa" de aquel tiempo estaba el padre y la madre, los hijos y los esclavos. Y Pablo, al aceptar la "casa", no tiene más remedio que aceptar la esclavitud, cosa que justifica en sus cartas como algo querido por Dios (1 Cor.7,20-24; Ef.6,5-8; Col.3,22-23; 1 Tim.6,1-2). De tal manera que exhorta a los esclavos para que no pretendan romper con su situación, sino que se mantengan como tales en obediencia y sometimiento. Por lo demás, los planteamientos de la carta a Filemón pretenden dulcificar el hecho de la esclavitud, pero la verdad es que no rompe con la misma.

En segundo lugar Pablo acepta a las autoridades políticas constituidas (Rom.13,1-7; cf. Tit.3,1). En este sentido Pablo llega a afirmar que "las actuales (autoridades) han sido establecidas por Dios. En consecuencia, el rebelde a la autoridad se opone a la disposición de Dios" (Rom.13,1-2). Sea cual sea el sentido que se pretenda dar a estas palabras (9), su sentido obvio resulta claro. Y uno tiene derecho a preguntarse: ¿cómo podrían aceptar los cristianos del tiempo de Nerón semejante doctrina?

En tercer lugar Pablo acepta la discriminación de la mujer no sólo en la sociedad, sino también en el interior de la misma comunidad cristiana. Los testimonios en este sentido son abundantes (1 Cor.11,3; 14,34-35; Ef.5,22-24; Col.3,18-19). Es evidente que esta manera de plantear las cosas no coincide ni siquiera con los planteamientos de absoluta igualdad que el mismo Pablo formula en sus cartas (1 Cor.3,21-23; Rom.14,7-9; Ga.3,27; Col.3,11).

En el fondo parece que se oculta en todo esto un problema más profundo. Pablo comprendió que la Iglesia, de seguir la línea más netamente evangélica -de la que hablaré en seguida-, sería siempre un movimiento marginal en el conjunto de la sociedad. Porque las exigencias radicales del Evangelio hacen problemática la inserción social de la comunidad eclesial en un sistema de sociedad determinado. De ahí los esfuerzos de Pablo por adaptar y acomodar en lo posible los planteamientos prácticos de la comunidad a las situaciones establecidas. Como ha dicho **Rafael Aguirre**, Pablo acepta el sistema social y pretende imbuirlo de espíritu cristiano. De esta forma la fe cristiana no es directamente un principio de transformación social, pero sí desarrolla su capacidad de

innovación histórica en el seno de las relaciones intracomunitarias. Esto supuso una indiscutible moderación de la radicalidad cristiana de la primera hora. Sólo así el cristianismo era socialmente viable y no es exagerado decir que la labor de Pablo fue decisiva para la misma existencia de la Iglesia posterior (10).

La praxis de Jesús

Pero queda por aclarar una cuestión fundamental: ¿cómo plantea el Evangelio el problema de la libertad?

Aquí hay que decir, ante todo, que el problema de la libertad, como cuestión teórica, no interesa prácticamente nada a los Evangelios. Baste recordar en este sentido que el sustantivo *eleuzería* (libertad) no aparece ni una sola vez en los cuatro Evangelios. El verbo *eleuzeróo* se encuentra sólo dos veces en Juan. Y el adjetivo *eleúzeros* dos veces en Juan y una sola vez en Mateo (11). Este simple dato estadístico nos viene a decir hasta qué punto la libertad, como cuestión teórica, interesa poco a los Evangelios.

Pero esto no quiere decir que el tema de la libertad no esté contenido en el mensaje evangélico. Todo lo contrario: se puede decir, sin exageración alguna, que el problema de la libertad está en el centro mismo del mensaje de Jesús. Lo vamos a ver analizando cómo fue la praxis de Jesús a este respecto.

Ante todo hay que tener en cuenta que Jesús terminó su vida de manera violenta: Jesús fue asesinado. Y sabemos que esta muerte fue el último episodio de un enfrentamiento creciente y progresivo, el enfrentamiento y el conflicto que se produjo entre Jesús y la institución religiosa de su tiempo.

Ahora bien, ¿por qué se llegó a la muerte? Es decir, ¿por qué mataron a Jesús? Sin entrar en un análisis más pormenorizado de esta cuestión, me parece que en todo este asunto hay algo muy claro: con relativa frecuencia los cristianos tenemos el peligro de dar una respuesta demasiado simplista a esa cuestión: a Jesús lo mataron porque tenía que morir, ya que ése era el designio y la voluntad del Padre del cielo. Yo creo que eso es una respuesta simplista, porque aquello

tuvo una historia, y en aquella historia hubo unas razones, unos hechos, unas causas y unas consecuencias. Para decirlo brevemente: a Jesús lo mataron porque él se portó de tal manera, habló y actuó de tal forma, que en realidad terminó como tenía que terminar una persona que actuaba como actuó Jesús en aquella sociedad. Quiero decir, el comportamiento de Jesús fue de tal manera provocativo, desde el punto de vista de la libertad, que aquello terminó como tenía que terminar en aquel pueblo y en aquella cultura.

Es posible que a más de uno le parezca demasiado fuerte este juicio. Sin embargo, en seguida se comprenderán las razones de por qué afirmo eso. Para ello voy a analizar sumariamente lo que fue la conducta de Jesús con respecto a la ley, a la familia, al templo y a los sacerdotes.

1. Jesús y la ley

Ya he dicho que la ley era la institución fundamental del pueblo judío. Este pueblo era, en efecto, el pueblo de la ley. Y su religión la religión de la ley. De tal manera que la observancia de dicha ley se consideraba como la mediación esencial en la relación del hombre con Dios. Por eso, violar la ley era la cosa más grave que podía hacer un judío. Hasta el punto de que una violación importante de la ley llevaba consigo la pena de muerte.

Pues bien, estando así las cosas, el comportamiento de Jesús con relación a la ley se puede resumir en los siguientes cuatro puntos:

1. Jesús quebrantó la ley religiosa de su pueblo repetidas veces: al tocar a los leprosos (Mc.1,4 par), al curar intencionalmente en sábado (Mc.3,1-5 par; Lc.13,10-17; 14,1-6), al tocar los cadáveres (Mc.5,41 par; Lc.7,14).

2. Jesús permitió que su comunidad de discípulos quebrantara la ley religiosa y defendió a sus discípulos cuando se comportaron de esa manera: al comer con pecadores y descreídos (Mc.2,15 par), al no practicar el ayuno en los días fijados por la ley (Mc.2,18 par), al hacer lo que estaba expresamente prohibido en sábado (Mc.2,23 par), al no observar las leyes sobre la pureza ritual (Mc.7,1-23 par).

3. Jesús anuló la ley religiosa, es decir, la dejó sin efecto y, lo que es más importante, hizo que la violación de la ley produjera el efecto contrario; por ejemplo, al tocar a los leprosos, enfermos y cadáveres. Es llamativo en este sentido la utilización del verbo *tocar* (*áptomai*) en los Evangelios (Mc.1,41 par; Mt.8,15; 14,36; Mc.3,10; 6,56; Lc.6,19; Mt.20,34; Mc.8,22; 7,33; 5,27-28.30-31 par; Lc.8,47). Las curaciones que hace Jesús se producen "tocando". Ahora bien, en todos estos casos, en lugar de producirse la impureza que preveía la ley (cf. Lev.13-15; 2 Re.7,3; Num.19,11-14; 2 Re.23,11 ss) lo que sucede es que el contacto con Jesús produce salud, vida y salvación.

4. Jesús corrigió la ley e incluso se pronunció expresamente en contra de ella en más de una ocasión: al declarar puros todos los alimentos (Mc.7,19) y cuando anuló de manera terminante la legislación de Moisés sobre el privilegio que tenía el varón para separarse de la mujer (Mc.10,9 par) (12).

Por otra parte, aquí hay que tener en cuenta que en muchos de estos casos Jesús no se opuso solamente a la *Hallachach*, que era la interpretación que daban los letrados de la ley, sino que además quebrantó y violó repetidas veces la *Torá* misma, que era la ley dada por Dios a Moisés. Así, cuando Jesús toca al leproso se opone directamente a lo mandado por Dios en la ley de Moisés (Lev.5,3; 13,45-46); cuando permite que sus discípulos arranquen espigas en sábado y justifica esa conducta se opone igualmente a la ley mosaica (Ex.31,12-17; 34,21; 35,2); lo mismo hay que decir cuando vemos que toca a los enfermos (contra Lev.13-15) y, sobre todo, a los cadáveres (contra Num.19,11-14); más claramente aún cuando declara puros todos los alimentos (contra Lev.11,25-47; Dt.14,1-21) y expresamente contradice a Moisés cuando anula la legislación sobre el divorcio (Dt.24,1) (13).

Por último hay que advertir que en las normas y tradiciones de Israel la violación de la ley llevaba consigo la pena de muerte. Esto es especialmente claro en el caso de la ley sobre el sábado (cf. Mc.3,6), que fue quebrantada intencionadamente y repetidas veces por Jesús (cf. Lc.13,14). Al proceder de esta manera Jesús se estaba jugando la vida. Hasta eso llegó su absoluta libertad.

2. Jesús y la familia

Cuando Jesús llama a sus seguidores, lo primero que les exige es la separación de la familia (Mt.4,18-22 par), de tal manera que a uno que quiso seguirle, pero antes pretendía enterrar a su padre, Jesús le contestó secamente: "Sígueme y deja que los muertos entierren a sus muertos" (Mt.8,22 par). Y a otro que también quería seguirle, pero antes deseaba despedirse de su familia, Jesús le dijo: "El que echa mano al arado y sigue mirando atrás, no vale para el Reino de Dios" (Lc.9,62). Y es que, como dice el mismo Jesús: "Si uno quiere ser de los míos y no me prefiere a su padre y a su madre, a su mujer y a sus hijos, a sus hermanos y hermanas, y hasta a sí mismo, no puede ser discípulo mío" (Lc.14,26-27 par).

Pero la cosa no para ahí. Porque Jesús llega a decir que él ha venido para traer división, precisamente entre los miembros de la familia: "¿Pensáis que he venido a traer paz a la tierra? Os digo que no, división y nada más; porque de ahora en adelante una familia de cinco estará dividida; se dividirán tres contra dos y dos contra tres; padre contra hijo e hijo contra padre, madre contra hija e hija contra madre, la suegra contra la nuera y la nuera contra la suegra" (Lc.12,51-53). Es más, cuando Jesús anuncia las persecuciones que van a sufrir sus discípulos, concreta esas persecuciones de la forma más desconcertante: "Un hermano entregará a su hermano a la muerte, y un padre a su hijo; los hijos denunciarán a sus padres y los harán morir. Todos os odiarán por causa mía" (Mt.10,21-22).

Sin duda alguna, esta insistencia del Evangelio al hablar de las relaciones familiares de una manera tan crítica se debe a que la familia del tiempo de Jesús era una estructura sumamente opresiva. El modelo de aquella familia era el modelo patriarcal (14). En ese modelo el padre o patriarca tenía todos los derechos y libertades, mientras que la mujer y los hijos tenían que vivir en el más absoluto sometimiento. El marido podía separarse de la mujer por cualquier causa, hasta por el simple hecho de que a la mujer un buen día se le pegara la comida (15). El padre era el único que podía casar a los hijos e hijas con quien él quería y sin consultar

a los hijos (16). El sometimiento era total y esclavizante. Y eso es lo que Jesús no tolera. Por eso las relaciones familiares del propio Jesús con su familia tuvieron que ser enormemente críticas. En este sentido el Evangelio cuenta que sus parientes pensaban que Jesús estaba loco (Mc.3,21). Y en otra ocasión se dice que los parientes y los de su casa despreciaban a Jesús (Mc.6,4). De ahí que el propio Jesús afirmó un día que su madre y sus hermanas eran los discípulos, los miembros de la comunidad que le seguía (Mc.3,35 par). Para Jesús, la estructura comunitaria, basada en la fe, está antes que la estructura de parentesco, basada en la sangre. Porque la estructura comunitaria era una estructura de igualdad, fraternidad y libertad, mientras que la estructura familiar era una estructura de sometimiento y por eso de opresión de la persona.

3. Jesús y el templo

Si sorprendente fue la libertad de Jesús con respecto a la familia, más lo es su libertad con relación al templo. Para entender lo que esto significó en aquel tiempo, hay que tener en cuenta que el templo de Jerusalén era el centro de toda la vida religiosa de Israel, como consta por las constantes alabanzas que se dedican al templo en la literatura contemporánea del tiempo (17). El templo era el lugar de la presencia de Dios. Y era, por eso también, el lugar del encuentro con Yahvéh. De ahí su inviolabilidad y sacralidad absolutas.

Pues bien, estando así las cosas, lo primero que llama la atención es el hecho de que los Evangelios nunca presentan a Jesús participando en las ceremonias religiosas del templo. Se sabe que Jesús iba con frecuencia al templo, pero iba para hablar a la gente, porque era el sitio donde el público se reunía (cf. Mt.21,23; 26,55; Mc.12,35; Lc.19,47; 20,1; 21,37; Jn.7,28; 8,20; 18,20); por la misma razón, Jesús iba a veces a las sinagogas (Mc.1,21 par; Lc.4,16; Jn.6,59;etc.). Para orar al padre del cielo Jesús se iba a la montaña (Mt.14,23; Lc.9, 28-29) o al campo (Mc.1,35; Lc.5,16; 9,18), ya que eso era su costumbre (Lc.22,39).

Pero más importante que todo esto es el comportamiento y la enseñanza de Jesús en lo que se refiere directamente al templo. En este sentido, lo más importante, sin duda alguna, es el relato de la expulsión de los comerciantes del templo

(Mt.21,12-13; Mc.11,15-16; Lc.19,45; Jn.2,14-15). Jesús se arroga el derecho de expulsar violentamente del lugar santo a quienes proporcionaban los elementos necesarios para los sacrificios y el culto. Y hasta llega a afirmar que aquel templo se ha convertido en una cueva de bandidos. El gesto de Jesús resulta especialmente significativo, ya que, como señalan los Evangelios, tiró por tierra las mesas de los cambistas (Mt. 21,12 par), con lo cual se muestra en total oposición al pago del tributo y al culto por dinero que se practicaba allí, de tal manera y hasta tal punto que, como es bien sabido, el templo era la gran fuente de ingresos para el clero judío e incluso para toda la ciudad de Jerusalén (18).

Sin duda alguna, todo este comportamiento de Jesús produjo una impresión muy profunda en la sociedad de su tiempo, especialmente entre los dirigentes religiosos. Téngase en cuenta que teniendo aquellos dirigentes tantas cosas contra Jesús, la acusación más fuerte que encuentran contra él, tanto en el juicio religioso como en la cruz, es precisamente el hecho del templo con las palabras que Jesús pronunció en aquella ocasión (Mt.26,61 par; 27,40 par). Y es que todo esto tuvo que resultar para aquellas gentes, tan profundamente religiosas y apegadas a su templo, un hecho absolutamente intolerable.

Por supuesto, Jesús tuvo que ser consciente de que al actuar y hablar de aquella manera se estaba jugando la vida. Pero entonces ¿por qué lo hacía? Sencillamente porque el templo era el centro mismo de aquella religión. Y aquella religión era una fuente de opresión y de represión increíbles. Por eso Jesús anuncia y promete la destrucción total del templo y de la ciudad santa (Mt.24,1-2). Porque para él todo aquello no era un espacio de libertad, sino una estructura de sometimiento.

4. Jesús y el sacerdocio.

Los sacerdotes de la religión judía gozaban de la máxima santidad y veneración en Israel (19). Ahora bien, siempre que aparecen los sacerdotes en los Evangelios es en contextos polémicos; más aún, con frecuencia en contextos de enfrentamiento entre Jesús y aquellos sacerdotes. Sin duda alguna el mensaje de los Evangelios sobre el sacerdocio judío es

siempre un mensaje sumamente crítico, incluso provocador. Pero veamos las cosas más de cerca.

Los sacerdotes judíos se dividían en dos grupos: los simples sacerdotes y los sumos sacerdotes. De los simples sacerdotes se ocupan poco los Evangelios. Pero en estos casos resulta significativo que, por ejemplo, en la parábola del buen samaritano (Lc.10,25-37) los personajes que pasan de largo, y son por eso prototipo de la insolidaridad, son precisamente un sacerdote y un levita. La intención de Jesús de desprestigiar a la institución sacerdotal judía es muy clara.

Pero lo más chocante en todo este asunto es lo que los Evangelios nos cuentan de los sumos sacerdotes. De ellos se habla 122 veces en los Evangelios y en el libro de los Hechos. Y prácticamente siempre se habla de ellos desde un doble punto de vista: el poder autoritario y el enfrentamiento directo y mortal con Jesús (20). En este sentido es significativo que la primera vez que aparecen los sumos sacerdotes en el ministerio público de Jesús es precisamente en el primer anuncio de la pasión y muerte del propio Jesús (Mt.16,21 par), y ahí es Jesús mismo quien los presenta como agentes de sufrimiento y de muerte. En seguida vienen los enfrentamientos constantes entre Jesús y los sumos sacerdotes (Mt.21, 23-45; Mc.11,27; Lc.20,19). Y al final la intervención decisiva de los sacerdotes en la condena y en la ejecución de Jesús (Mt.26,3.14.47.51.57-59 par).

No hace falta insistir mucho en todo esto, porque ya es de sobra conocido. Lo importante aquí está en comprender por qué Jesús se comportó así con los sacerdotes judíos. Y por qué, también hay que decirlo, los sacerdotes se comportaron de manera tan brutal con Jesús. Es evidente que allí hubo un enfrentamiento, y un enfrentamiento mortal. Ahora bien, eso no fue caprichoso. Si ese enfrentamiento se produjo es porque Jesús se comportó y habló con una libertad absoluta respecto a los sacerdotes y a lo que ellos representaban. Jesús no los venera. No los adula. Sino que, por el contrario, los desprestigia ante el pueblo y se enfrenta directamente con ellos. ¿Por qué? Otra vez nos volvemos a encontrar aquí con lo mismo de siempre: Jesús se enfrenta directamente a las instituciones de su nación y de su pueblo, que en vez

de servir al pueblo se enseñoreaban sobre él y lo dominaban brutalmente.

No hay fe cristiana sin libertad

La fe cristiana lleva consigo la adhesión incondicional a Jesús y su mensaje. Ahora bien, el mensaje de Jesús es esencialmente un mensaje de libertad. Lo acabamos de ver al analizar lo que fue la praxis de Jesús. Por consiguiente la fe cristiana lleva consigo necesariamente una experiencia y una praxis de libertad total. El Evangelio de Juan lo ha formulado con una claridad meridiana: "la verdad os hará libres", dice Jesús (Jn.8,32). Se trata de la libertad que recibimos de Jesús mismo (Jn.8,36), que saca al hombre de la condición de esclavo, propia del que practica el pecado (Jn.8,34). ¿Qué quiere decir todo esto? Quiere decir que la experiencia del amor de Dios, la intimidad y confianza con Dios, que ya no aparece como Soberano, sino como Padre, libera al hombre de todo otro dominio y sujeción, haciéndolo libre y señor de sí mismo. Por otra parte, la experiencia de vida y libertad ante Dios es la única que relativiza los demás vínculos y puede liberar al hombre de toda sujeción y de todo sometimiento (21).

Por lo tanto la libertad es para el creyente una experiencia y una exigencia. Es una experiencia que brota del centro mismo de la fe, en cuanto adhesión incondicional a Dios, que relativiza todos los demás vínculos que pueden esclavizar al hombre. Y es una exigencia constante y para siempre, que se impone al creyente desde su adhesión a la praxis y al mensaje de Jesús.

Ahora bien, planteadas así las cosas, hay que decir que esta praxis de Jesús es esencialmente normativa para el creyente. Por lo tanto, fueran los que fueren los planteamientos prácticos de Pablo en lo referente a la libertad, es evidente que para un cristiano antes que la praxis de Pablo está la praxis de Jesús. En consecuencia, la radicalidad del seguimiento de Jesús, tal como lo formula en los Evangelios, no puede ser mitigada ni suavizada por otros planteamientos, aun cuando se trate de planteamientos que se encuentran formulados en el mismo Nuevo Testamento. El "lugar preeminente"

(Vaticano II:DV 18.) que ocupan los Evangelios en el conjunto de la Revelación nos autoriza y hasta nos impulsa a plantear las cosas de esta manera.

Y para terminar, una cuestión importante. ¿Por qué es tan difícil la libertad para los cristianos? Por supuesto, yo estoy convencido de que en este asunto juega un papel decisivo el pecado con todas sus consecuencias. El hombre no es libre para amar porque, con frecuencia, el pecado se lo impide. Pero a mí me parece que en el tema de la libertad se oculta un problema más refinado y, si se quiere, más profundo. Me refiero a lo que podríamos llamar "la estrategia de la institución eclesial". Quiero decir: la institución eclesial plantea las cosas de tal manera que en el discurso institucional la mediación del amor no es la libertad, sino el sometimiento. Al fiel cristiano se le dice insistentemente que su amor es auténtico en la medida en que se somete y obedece a las normas y a los superiores constituidos en autoridad. De esta manera la experiencia del amor y la experiencia del sometimiento vienen a confundirse en la conciencia del fiel cristiano. La estrategia de la institución es perfecta. En ella comprendemos que la obra maestra del poder consiste en hacerse amar, de tal manera que así se propaga la sumisión, que llega a convertirse y manifestarse, entre grandes sectores de la población, en verdadero deseo de sumisión (22). De donde resulta que la ley viene a erigirse en una especie de ídolo hacia el que los adeptos orientan y dirigen un amor sin fin. Por eso la divinización práctica (no necesariamente teórica) del poder resulta esencialmente constitutiva de la burocracia institucional. Y es mediante esa divinización como los sujetos disfrutan de la tranquilidad y de la seguridad que les proporcionan los jefes, es decir, los representantes de la ley (23). Mucha gente se convence así de que el poder es absolutamente bueno, por la sencilla razón de que cuanto más sumisión haya, hay más amor, más seguridad, más tranquilidad y más paz.

Por este procedimiento, y por él sólo, la censura llega a ser auténticamente efectiva y, por lo tanto, apta para manipular a los sujetos hasta hacerles amar el sometimiento como el verdadero sustituto del deseo, o, en otras palabras, como el verdadero sustituto de las aspiraciones más profundas

de la persona (24).

He ahí la estrategia de la institución religiosa. Por eso se comprende que el enfrentamiento fundamental de Jesús fue precisamente su enfrentamiento con la institución religiosa de su tiempo. Porque es evidente que aquella institución manipulaba y dominaba las conciencias de una manera abusiva mediante la estrategia que acabo de explicar. Por otra parte, es evidente también que si en nuestra Iglesia actual se da algo de esto, es derecho y deber del creyente luchar ahí también por su propia liberación dentro de los amplios límites que tolera la unidad de la Iglesia.

NOTAS

- (1) Cf. J.M. CASTILLO: **Símbolos de libertad**, Salamanca, 1981, pág.223.
- (2) Cf. J.M. CASTILLO: o.c., págs. 223-224.
- (3) Un buen análisis de la fe cristiana, con abundante bibliografía, en J. ALFARO: "Naturaleza de la fe", en **Sacramentum Mundi**, vol.3, Barcelona, 1973, págs. 106-125.
- (4) M. HORKHEIMER: **Sociedad en transición: estudios de filosofía social**, Barcelona, 1976, pág. 13.
- (5) M. HORKHEIMER: o.c., pág. 15.
- (6) Cf. L. BOFF: **Jesucristo y la liberación del hombre**, Madrid,1981, págs. 204-205.
- (7) Para un estudio de este asunto, cf. J.M.CASTILLO: **El discernimiento cristiano. Por una conciencia crítica**, Salamanca, 1984, con abundante bibliografía en págs. 18-19.
- (8) Ha estudiado este punto, de manera excelente, R. AGUIRRE: "La casa como estructura base del cristianismo primitivo: las iglesias domésticas", en **Estudios eclesiásticos**, 59, 1984, págs.27-51.
- (9) Una presentación clara y breve de las diversas sentencias, en E. KASEMANN: **Essais Exégétiques**, Neuchâtel, 1972, págs.29-35. Cf. también H.SCHLIER: **Problemas exegéticos fundamentales en el Nuevo Testamento**, Madrid, 1970, págs. 261-264.
- (10) R. AGUIRRE: **La Iglesia del Nuevo Testamento y preconstantiniana**, Madrid, 1983, págs. 27-27.

- (11) Cf. J.BLUNK: "Libertad", en L.COENEN, E.BEYREUTHER, H.BIETENHARD: **Diccionario Teológico del Nuevo Testamento**, . vol.II, Salamanca,1980, pág.434.
- (12) Es probable que en este caso el Evangelio de Mateo haya reducido el conflicto de fondo a la controversia entre las escuelas del judaísmo contemporáneo, la de HILLEL y la de SCHAMMAI, con relación a los motivos suficientes para el divorcio. En este sentido se cita la alusión de Mt.19,3. Cf.BORNKAMM: **Jesús de Nazaret**, Salamanca, 1975, pág.104. Pero hay que tener en cuenta que uno de los puntos adquiridos por la exégesis moderna es que el texto de Marcos nos transmite fielmente el dato original, en cuanto que las adiciones de Mateo provienen probablemente de una tradición particular. Cf. A. VARGAS MACHUCA: "Los casos de divorcio admitidos por Mateo (5,32 y 19,9)", en la obra en colaboración **Teología y mundo contemporáneo. Homenaje a K. Rahner**, Madrid, 1975, pág. 632.
- (13) Para todo esto, cf. J.M. CASTILLO: **Símbolos de libertad**, págs.294-296. Desde este punto de vista no podemos estar de acuerdo con las ideas de D. FLUSSER, según el cual "el Jesús de los sinópticos, aunque pocos se den cuenta de esto, no se enfrenta nunca contra la praxis en la ley corriente de la época". D.FLUSSER: **Jesús en sus palabras y en su tiempo**, Madrid, 1975, pág. 57. La idea de FLUSSER sólo se puede sostener a base de manipular claramente los textos evangélicos.
- (14) Cf. W. GRUNDMANN: "Los judíos de Palestina entre el levantamiento de los macabeos y el fin de la guerra judía", en J. LEIPOLD y W. GRUNDMANN: **El mundo del Nuevo Testamento**, Madrid, 1973, pág.189.
- (15) W.GRUNDMANN:o.c., pág. 194. Otro ejemplo: la mujer que salía a la calle sin llevar la cabeza cubierta, es decir, sin el tocado que velaba el rostro offendía hasta tal punto las buenas costumbres que su marido tenía el derecho, incluso el deber, de despedirla, sin estar obligado a pagarle la suma estipulada, en caso de divorcio, en el contrato matrimonial. Cf. J.JEREMIAS: **Jerusalén en tiempos de Jesús**, Madrid, 1977, pág. 371.
- (16) El padre podía incluso casar a una hija suya con un deforme. J.JEREMIAS: o.c., pág.376. Y hasta podía vender a su hija como esclava, con la sola excepción de las hijas mayores que habían cumplido los doce años y medio. Cf. J.JEREMIAS: o.c., l.c.
- (17) Cf. J.JEREMIAS: o.c., pág.93.
- (18) Es indudable que Jerusalén debía su prosperidad económica a la importancia religiosa que tenía. Y sabemos que esta importancia religiosa residía en el hecho de que en ella estaba el templo. Cf. J.JEREMIAS: o.c., pág. 157.

- (19) De hecho, el sacerdocio ocupaba el puesto central en la religiosidad establecida. Cf. J.M.CASTILLO: **Símbolos de libertad**, págs.59-60..
- (20) Cf. A.VANHOYE: **Testi del Nuovo Testamento sul sacerdozio**, Roma, 1976, pág.7.
- (21) Cf. J.MATEOS-J.BARRETO: **El evangelio de Juan**, Madrid, 1979, pág.1.019.
- (22) Cf. P.LEGENDRE: **L'amour du censeur**, París, 1974, pág. 5. Sobre este asunto, cf. C.DOMINGUEZ: "Mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa", **Proyección**, 26, 1979, pág. 119-133.
- (23) Cf. P.LEGENDRE: **Jouir du pouvoir. Traité de la bureaucratie patriote**, París, 1976, pág. 13.
- (24) Cf. P.LEGENDRE: **L'amour du censeur**, pág. 107.

